

FOCUS GENRE

Le bulletin thématique de Genre en Action,
le réseau francophone international sur genre et développement



FÉMINISMES ISLAMIQUES : DE LA RELECTURE DU CORAN AUX PRATIQUES POLITIQUES



genre
en ACTION



Bulletin N°11
Décembre 2011

La notion de « féminisme islamique » est complexe en raison de sa diversité de sens, de ses origines géographiques, de ses appropriations politiques dans des contextes distincts. Apparue dans les années 1990, elle reste peu connue malgré les travaux scientifiques qui se sont développés sur cette thématique depuis quelques années. Ces travaux ont pour objectif de constituer les féminismes islamiques en tant qu'objet scientifique se transformant et se diversifiant. Jordanie, Iran, Arabie Saoudite, Algérie, Etats-Unis, Palestine, Indonésie... Ce qui marque en effet le mouvement des féministes islamiques, c'est sa grande diversité géographique et la multiplicité dans ses pratiques, ce qui explique l'utilisation du pluriel dans ce texte. Il nous paraît aussi primordial de distinguer l'islamique de l'islamiste. « Selon le premier, la religion a pour fonction principale la génération des valeurs au sein de la société mais il n'entend pas appliquer les principes religieux aux institutions, aux lois ou au champ politique. Le second, en revanche, tente d'imposer un système totalisant pour gérer tous les aspects de la société en s'appuyant sur les fondements islamiques » (Kian ; 2010 : 46). D'autre part, on peut qualifier de féministes islamiques celles qui militent contre les lois discriminantes et qui dénoncent les inégalités sociales, religieuses et politiques entre les sexes.

En raison de sa polysémie et de ses pratiques propres au contexte, il est difficile de trancher sur une définition de ce mouvement, ou plutôt de ces mouvements. Nous retiendrons ici celle de Margot Badran (1) qui ancre l'unité des mouvements dans son message : « La notion centrale du féminisme islamique, c'est l'égalité absolue (al-musawa) entre tous les êtres humains (insan) comme principe religieux. L'égalité des genres est le principe de base ; c'est également la condition sine qua non de la justice sociale, autre priorité du mouvement » (Badran, 2010 : 25). Miriam Cooke (2) insiste davantage sur la position critique de ces mouvements : « J'appelle les femmes musulmanes des féministes islamiques dès qu'elles proposent une critique de certains aspects de l'histoire ou de l'herméneutique (système d'in-

terprétations) islamiques et qu'elles agissent ainsi avec et au nom de toutes les femmes musulmanes et de leur droit de jouir avec les hommes d'une pleine participation à une communauté juste. Cette appellation n'est pas rigide. Elle décrit plutôt une attitude et une intention : obtenir la justice et la citoyenneté pour les femmes musulmanes » (Cooke, 2005 : 173). L'enjeu est donc la relecture des textes religieux, la critique du système patriarcal dans la société et la revendication d'une justice sociale au nom du Coran.

Les femmes qui soutiennent et participent à ces actions ne se revendiquent pas toujours du féminisme islamique. Comme le soutient Azadeh Kian (3) sur les féministes qualifiées d'islamiques iraniennes : « Il faut également préciser que certaines militantes islamiques des droits des femmes ne se qualifient pas de féministes qu'elles considèrent comme un concept occidental. Cela ne les empêche pas d'œuvrer pour le changement des lois discriminatoires dans une perspective qui dénonce les inégalités sociales entre les sexes. De ce fait, je les qualifie de féministes islamiques ».

Amina Wadud, considérée comme une des théoriciennes les plus importantes du féminisme islamique, rejette l'étiquette « féministe islamique ». Elle décrit le féminisme comme une production occidentale blanche ayant des principes excluants et discriminatoires (race et orientation sexuelle). Elle se définit elle-même d'abord comme « pro foi » puis comme « pro féministe » puisqu'elle soutient le combat des femmes pour la revendication de leurs droits. Certaines militantes refusent également le terme d'islamique et préfèrent le terme de « féministes musulmanes » comme Shahla Sherkat, éditrice du magazine iranien Zanân qui est considéré comme un élément fondateur du féminisme islamique et Zeina Anwar, ancienne présidente de Sisters in Islam (4) en Indonésie.

Une tentative de définition ne fait donc que poser les questions suivantes : qui sont les féministes islamiques, des universitaires, des militantes ? Le féminisme islamique est-il un objet d'étude ou un mode d'engagement ? Quelles sont ses origines ? Quelles sont ses formes d'engagement ? Quelles sont les innovations des féministes islamiques en termes de réflexions et de pratiques politiques ?

Un cadre de contestation sociale

Il est important de replacer cette réflexion dans les différents contextes politiques d'émergence des féminismes islamiques. En Iran, comme en France, en passant par l'Égypte, les féministes islamiques rencontrent des adversaires importants. Le féminisme islamique a été dénoncé comme cheval de Troie de l'islamisme, comme un non-sens, comme une création d'universitaires dans les campus américains.

Ses détracteurs sont nombreux et tout aussi variés que le mouvement critiqué : intégristes religieux, traditionnalistes et certains défenseurs de la laïcité, au nom de l'incompatibilité entre religion et démocratie. Si les féminismes islamiques soulèvent autant de réactions, c'est qu'ils représentent des enjeux politiques majeurs et proposent une critique globale de la société. Et c'est bien en cela qu'ils peuvent être considérés comme féminisme. Ziba Mir-Hosseini (5) décrit la composante féministe du féminisme islamique en tant que prise de conscience des discriminations de sexe au travail, à la maison et dans la société et en tant que projet de connaissances critiques par rapport aux normes imposées. Nous décrivons donc certains contextes politiques où les féministes s'appuyant sur le Coran défendent les droits des femmes, militent pour la justice sociale et revendiquent des changements politiques pour davantage d'égalité dans la loi et à tous les niveaux de la société.

Les théoriciennes de la « troisième vague féministe »

Afin de comprendre la « troisième vague féministe » dans les pays musulmans, il est nécessaire de revenir brièvement sur les deux mouvements précédents (années 1920-1940 et 1960-1980) pour saisir en quoi le féminisme islamique s'en démarque. Dès le début du XX^{ème} siècle, les pionnières du féminisme élaborent un discours de revendication du droit des femmes à partir des idées séculières et nationalistes de l'époque en Égypte, en Iran, en Turquie, au Pakistan, en Algérie, en Syrie, au Liban et en Palestine (Keddie ; 2007).

La scolarisation des filles et le rôle des femmes dans le progrès national sont des revendications partagées par de nombreux mouvements de femmes. Ce premier temps des mobilisations des femmes au Moyen-Orient voit naître la première conférence des femmes arabes (Le Caire, décembre 1944). Celle-ci débouche sur la formulation de revendications politiques adressées à leur gouvernement : restrictions concernant la polygamie et la pratique masculine du divorce, âge légal du mariage à 16 ans, éducation mixte, soin médical pour les populations défavorisées. Cette première vague s'appuie sur une approche nationaliste du féminisme. « *Son objectif était d'ouvrir l'espace public aux femmes, c'est-à-dire de leur donner la possibilité de participer à la vie de la nation et de la société : d'abord à l'époque coloniale puis aux indépendances* » (Badran, 2010 : 27).



© Claudy Vouhé

La deuxième vague des mouvements des femmes au Moyen-Orient a lieu entre 1945 et 1980. Des États autoritaires (Iran, Égypte, Irak, Syrie) accordent des droits aux femmes. Se met en place un féminisme d'État, qui est assimilé à la deuxième vague. Les gouvernements accordent certains droits, tout en limitant les formes de revendication. Ainsi, Nasser en Égypte accorde le droit de vote aux femmes mais dissout toutes les organisations féminines. Si le féminisme d'État fait évoluer la législation en faveur des droits des femmes comme en Égypte et en Iran, la participation des femmes en politique reste particulièrement faible et réservée à une élite urbaine et éduquée. Les discriminations entre les hommes et les femmes continuent de structurer les sphères économiques, culturelles et politiques.

Ziba Mir-Hosseini insiste sur le contexte d'émergence de ce mouvement de féminisme islamique qui expliquerait l'engouement pour la « troisième voie ». En effet, les militantes de la cause des femmes dans certains pays musulmans se retrouvent bloquées entre un discours majoritaire sur les droits des femmes produits en Occident et véhiculés par des femmes du Nord et une reconfiguration de l'Islam politique dans les années 1980-1990.

Dans ce contexte émergent les féminismes islamiques dans les années 1990 quand un certain nombre d'expertes en religion se lancent dans l'ijtihad, c'est-à-dire l'interprétation des textes sacrés, et que des universitaires soutiennent également une interprétation non patriarcale du Coran.

« Dans quelle mesure peut-on faire violence aux textes sacrés ? »

Avant les années 1990, la sociologue marocaine Fatema Mernissi (6) se révèle précurseuse. En 1987, cette sociologue et écrivaine critique l'interprétation patriarcale des hadiths dans un ouvrage intitulé *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*. Dans son « enquête sur un hadith misogyne et sur son auteur, Abu Bakr », elle remet en cause l'attribution au prophète du hadith « Ne connaîtra jamais la prospérité le peuple qui confie ses affaires à une femme » qui aurait été entendu par Abu Bakr, disciple du prophète, et authentifié par Boukhari (7).

Fatema Mernissi explique comment Abu Bakr a cité ce hadith quand Aïcha, troisième épouse de Mahomet, contestait la désignation d'Ali, cousin de Mahomet, en tant que quatrième khalife. Aïcha prend donc la décision de diriger une opposition armée contre Ali. Lors de cet événement, Abu Bakr tente de tirer profit de la situation politique. Fatema Mernissi replace donc les hadiths dans leur contexte d'écriture et dans les enjeux de luttes politiques qui ont suivi la mort du prophète : « Abu Bakr avait une mémoire assez étonnante de Hadiths politiques opportuns qui allaient bizarrement dans le sens de l'histoire, c'est-à-dire du plus fort » (Mernissi, 2010 : 84).

La sociologue utilise une seconde méthode pour démontrer que le Coran ne porte pas en soi les principes de discrimination de sexe.

En effet, « une fois le contexte historique du Hadith éclairé, on peut passer à son évaluation critique en lui appliquant une des règles méthodologiques que les Fuqahas (savants en sciences religieuses) ont dégagées comme principes du processus de vérification » (Mernissi, 2010 : 85).

Fatema Mernissi démontre que certains hadiths n'auraient pas dû être authentifiés en tant que tel si on applique consciencieusement les règles établies par le clergé musulman lui-même pour démêler les vraies paroles du prophète des interprétations de ses disciples.

Troisième argument, Fatema Mernissi décrit le changement que représentait l'Islam pour la condition des femmes à l'époque de Mahomet. Il leur garantissait davantage de droit en particulier celui d'héritage.

Le Coran représentait alors « une rupture avec les pratiques pré-islamiques, la remise en question des coutumes régissant les rapports entre les sexes » (Mernissi, 2010 : 165).

Enfin, Fatema Mernissi insiste sur le rôle central des femmes dans la naissance de l'Islam, notamment la figure d'Aïcha qui aurait retranscrit plus de 1 210 hadiths.



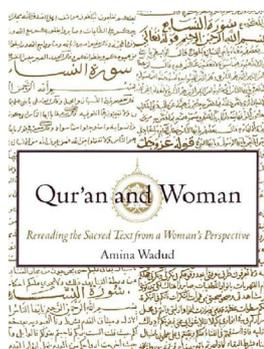
Fatema Mernissi
© Bernardo Pérez

Selon la sociologue marocaine, Aïcha s'est battue contre les propos discriminants envers les femmes des disciples de Mahomet. « *L'un des thèmes constants de conflits en Islam dès l'origine est le comportement vis-à-vis de l'acte sexuel et des menstrues, sont-ils source de souillure ? Aïcha et les autres femmes du Prophète ne manquèrent aucune occasion d'insister sur le fait que le Prophète n'avait pas là-dessus l'attitude phobique de l'Arabie pré-islamique* » (Mernissi, 2010 : 103).

L'auteure cite également Sakina, une des arrière-petites-filles de Mahomet, qui épousa entre « cinq, certains disent dix maris, et qui dans ses contrats de mariage spécifiait qu'elle ne reconnaissait pas le droit à la polygamie ni l'obéissance à son mari. Elle consacra sa vie aux affaires politiques et à la poésie » (Mernissi, 2010 : 267). En remettant en cause l'authenticité de certains hadiths, en mettant en avant des modèles de femmes actives politiquement et socialement, l'auteure condamne l'utilisation de l'Islam comme source et justification des discriminations sexuelles dont sont victimes les femmes musulmanes.

« Aucune interprétation n'est définitive »

En 1992, Amina Wadud (8) publie *Qur'an and Woman : Rereading the Sacred Text from a Woman's perspective*, traduit en français par [*Le Coran et les femmes : Relire le texte sacré à partir d'une perspective de femmes*], après six ans de recherche.



Afro-américaine de famille protestante, convertie à l'Islam, elle est la première à utiliser le concept de « genre » pour relever tous les principes d'égalité de sexe dans le texte coranique.

L'auteure s'appuie sur le texte du Coran plutôt que ses interprétations et la littérature religieuse qui ont représenté l'objet principal des études islamiques. Elle constate une déconnection des études religieuses avec la source originale et souhaite revenir au texte.

En effet, pour Amina Wadud comme pour Fatema Mernissi, ce n'est pas le Coran mais bien ses interprétations qui entérinent les discriminations de sexe. « *Dans les autres religions, les féministes ont dû insérer le discours sur la femme afin d'obtenir une légitimité. La femme musulmane a uniquement besoin de lire le texte (dégagé des interprétations exclusives et restrictives) pour obtenir une libération incontestable* » (Wadud, 1999 : xxii).

Selon Amina Wadud, la question de la femme dans le Coran implique deux constats : le Coran doit être interprété en permanence et le progrès de la civilisation est lié au développement de la participation de la femme dans la société et la reconnaissance de l'importance de ses ressources.

Plutôt que d'associer une signification par verset, elle propose une herméneutique de l'unicité de Dieu (*tawdid*) pour comprendre le Coran dans sa totalité et dans sa cohérence. D'après le principe de *tawdid*, Dieu est un et il est au-dessus des humains, qui sont égaux. Si certains humains se placent au-dessus des autres, comme les hommes au-dessus des femmes, alors ils « s'associent » à Dieu, et violent le principe de son unicité.

Amina Wadud argumente que, selon le Coran ('ba'du-kum min ba'd), homme et femme sont nés l'un de l'autre sans ordre hiérarchique. Cela signifie qu'ils ont le même statut.

Selon elle, le Coran définirait la femme en tant qu'individu qui a des droits, indistincts de ceux des hommes. L'individu serait également ré-compensé dans l'au-delà sans distinction de genre.

Elle explore de nombreuses thématiques à partir de cette herméneutique : l'héritage, le divorce, la polygamie, le patriarcat, l'éducation des enfants, etc.

Elle revient également sur le verset daraba, qui justifie pour certains l'autorisation pour l'homme de battre sa femme. Elle montre que daraba peut également vouloir dire quitter. A travers la polysémie de certains mots et une mise en contexte, elle rejette toute justification de la violence faite aux femmes à partir du Coran, qui au contraire doit montrer le chemin vers l'harmonie entre les individus. Elle revendique également la responsabilité de l'homme dans l'éducation de ses enfants : « *Dans les familles dans lesquelles hommes et femmes participent financièrement à la subsistance de la famille, il est injuste que les femmes portent seules l'ensemble des tâches domestiques* » (Wadud, 1999 : 90).

Amina Wadud conclut sur la nécessité de changer les mentalités qui restreignent le rôle des femmes dans la famille comme dans l'ensemble de la société et le Coran montrerait en soi un chemin vers l'égalité des sexes. Elle appelle à la mise en place d'une justice sociale qui doit remettre en cause le patriarcat et encourager la participation de chaque membre dans la société (Wadud, 1999 : 103).



Amina Wadud © AP

« Un effort pour briser les traditions d'archaïsme » (9)

1992 est également marqué par le lancement de la publication du magazine Zanân [Les femmes] par Shahla Sherkat en Iran. Dans ce magazine féministe, théologiennes, sociologues et juristes contestent une lecture patriarcale du Coran et dénoncent les inégalités entre les sexes dans le domaine familial, professionnel, économique, religieux, culturel, juridique et politique.

Dans l'éditorial du premier numéro de Zanân, daté de février 1992, Shahla Sherkat décrit ses expériences précédentes « *pour apporter la lumière dans les sombres couloirs de l'immobilisme pétrifiant* » et conclut « *désormais, nanties de l'expérience de dix ans de combat contre la superstition, l'oppression et l'injustice, nous n'avons pour ambition que la raison et de pouvoir avancer sur le chemin du perfectionnement* ».

Ce magazine s'est donné pour objectif de diffuser les débats des mouvements des femmes et d'informer la population des questions de société avec une approche féministe.

Shahla Sherkat, rédactrice en chef, publie des articles sur la nature de l'oppression des femmes, sur la violence des hommes et la maltraitance, le patriarcat, la drogue et la dépendance, le tourisme sexuel, la lapidation, la prostitution, le harcèlement professionnel, l'inégalité des lois, les discriminations sexuelles sur le marché du travail et dans les instances politiques, les théories féministes et les mouvements des femmes.

La revue Zanân met également en avant les avancées sociales des femmes en Iran et titre « *62 % des femmes dans les universités, une fierté de l'Etat* » (10). Les féministes islamiques iraniennes peuvent s'appuyer sur les travaux des théologiennes comme Monir Gorgi, qui s'oppose à l'argument de la jurisprudence islamique interdisant l'accès des femmes aux postes de direction politique sous prétexte d'une faiblesse physique et intellectuelle des femmes. Elle analyse la personnalité de la reine de Saba, une femme décrite par ses capacités exceptionnelles à gouverner, pour démontrer que le Coran donne aux femmes la possibilité de diriger une communauté (Kian, 2010).

Dans cette nouvelle interprétation des versets coraniques, les féministes islamiques critiquent la pratique de la polygamie qui n'est plus une nécessité sociale puisque l'Etat moderne et les institutions sociales permettent de subvenir aux besoins des familles en difficulté économique (Kian, 2010).

Elles revendiquent une égalité dans le droit successoral en s'appuyant sur le fait que la fonction économique n'est plus exclusivement réservée aux hommes et que les femmes participent activement au domaine économique. Zanân s'empare aussi des débats politiques et tente de faire pression sur l'échiquier politique. Pendant les élections parlementaires en 1996 et présidentielles de 1997, Zanân publie différents points de vue de femmes et leurs attentes pour les réformes des lois de la famille, l'éducation des filles et l'accès au marché du travail.

« Il existe une relation entre la lecture des textes sacrés et la libération » (11)

Dix ans après les écrits d'**Amina Wadud**, **Asma Barlas**, ancienne diplomate pakistanaise immigrée aux Etats-Unis dans les années 1980 et devenue américaine, relance le débat. Professeure de science politique à Ithaca College (New York State University), **Asma Barlas** publie « *Believing Women* » in *Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* [« Femmes croyantes » dans *l'Islam : défaire les interprétations patriarcales du Coran*].

Elle dénonce l'utilisation de la misogynie, de l'inégalité et du patriarcat par les états musulmans et le clergé au nom de l'Islam. Pour elle, le Coran est égalitaire et anti-patriarcal ainsi qu'un outil de libération.

Comme **Amina Wadud**, elle s'appuie également sur le principe du tawdid, l'unicité et la souveraineté de Dieu. La domination des hommes sur les femmes et les enfants profane la souveraineté de Dieu. En se plaçant entre les femmes et Dieu, ils ne respectent pas la teneur essentielle de la doctrine du tawdid.

Selon **Asma Barlas**, la justice divine est définie par le respect des droits humains. Hommes et femmes sont définis en tant qu'agent moral. Selon le deuxième principe fondamental de la révélation, Dieu ne perpétue aucun mal aux autres en transgressant leurs droits (zulm). Si Dieu ne pratique pas le zulm alors sa parole ne peut enseigner la transgression des droits d'une personne.



Asma Barlas

© Sheryl D.Sinkow, Ithaca College

Selon **Asma Barlas**, la parole de Dieu ne peut pas être par définition misogyne et injuste. Elle remet également en cause la masculinisation de Dieu : « *Dieu est d'ailleurs incomparable et il ne peut pas être représenté, en particulier dans des termes anthropomorphiques. Les rejets systématiques et vigoureux du Coran de la sexualisation/attribution d'un genre (engenderment) – en tant que père (masculin) – confirme que Dieu n'est pas un homme et n'y ressemble pas. Ainsi, si Dieu n'est pas un homme ou n'y ressemble pas, il n'y a donc pas de raison d'attribuer à Dieu une affinité particulière avec les hommes* » (**Barlas**, 2010 : 15). A de nombreuses reprises, **Asma Barlas** « désacralise » la figure du père et son importance dans le Coran.

Ses théories sont diffusées dans les universités américaines et anglaises et font l'objet de cours et de séminaires fréquentés aussi bien par des musulman-e-s que des non-musulman-e-s des Etats-Unis et de l'étranger. De nombreuses enseignantes soutiennent ce courant et se donnent pour objectif de le constituer en objet de recherche en sciences sociales. Ainsi, **Ziba Mir-Hosseini**, **Afshaneh Najmabadi**, **Nayereh Tohidi**, **Valentine Moghadam** et **Margot Badran**, sympathisantes de la cause des féministes islamiques, ont participé à la diffusion, à la réflexion et à l'évolution de ce concept émergent.

Des mouvements sociaux internationaux

Si une des pratiques des féminismes islamiques est la production de textes, ce mouvement d'intellectuelles s'est inscrit dans des réseaux et des mouvements sociaux transnationaux qui diffusent leurs travaux.

A partir des années 2000, de nombreux colloques, des conférences et des ateliers internationaux sur le féminisme islamique ont été organisés par des universités, des institutions internationales et par des ONG. L'objectif est de diffuser des travaux de féministes islamiques mais aussi de se pencher sur les stratégies d'action à développer.

Ces réflexions ont été menées avec d'autres militant-e-s du monde musulman et des féministes laïques. Les premières organisations qui appartiennent à ce mouvement sont nées au milieu des années 1980 telle que Sisters in Islam, fondée en Malaisie en 1988.

Comme le décrit **Norhayati Kaprawi**, directrice des programmes de cette organisation, « *Sisters in Islam œuvre pour la promotion des droits des femmes au sein même de l'islam, pour la prise en compte de leurs expériences et de leurs réalités, et pour l'éveil d'une conscience publique sur la question des femmes. Sisters in Islam a décidé de ne pas isoler la question des femmes mais de l'aborder dans un contexte plus large et plus global, c'est-à-dire d'examiner la charia à travers une grille d'interprétation plus progressiste de la religion dans sa globalité* » (**Norhayati Kaprawi** ; 2007 : 84).

Elles ressentent la nécessité de s'engager dans le cadre religieux et de ne pas laisser les islamistes monopoliser le discours sur les femmes dans la société.

Elles relisent donc le Coran et étudient « *l'herméneutique, un modèle qui a une vue globale du contexte socio-historique de la révélation et de certains versets pertinents du Coran* » (**Norhayati Kaprawi** ; 2007 : 85).

Elles définissent des plans d'action qui comprennent des réformes juridiques et politiques malaysiennes en appelant au principe d'égalité, de justice et de liberté, message délivré par le Coran.

Leur engagement se manifeste par le lobbying auprès des médias et des organismes gouvernementaux. Elles organisent également des ateliers et des rencontres ainsi que des campagnes pour l'amélioration des conditions des femmes.

Au début des années 1990, elles participent aux négociations autour de « la loi sur la violence dans le foyer » et tentent de faire pression sur le gouvernement pour que la violence conjugale soit reconnue comme un délit sans distinction de religion (**Norhayati Kaprawi** ; 2007).

Depuis les années 2000, des réseaux féministes islamiques apparaissent : le mouvement global demandant l'égalité des droits au sein de la famille Musawah, WISE (Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality), le comité consultatif transnational des intellectuelles et théologiennes (Global Women's Shura Council).



D'autre part, en 2005, les musulmans espagnols de la Junta Islámica, présidée par le poète sufi Abdennur Prado, organisent la première grande conférence internationale du féminisme islamique qui réunit militantes et/ou chercheuses à Barcelone. Les chercheuses **Amina Wadud**, **Leila Ahmed**, **Valentine Moghadam** et **Asma Barlas** y présentent leurs travaux.

Reconduites en 2006 puis en 2008, les conférences internationales du féminisme islamique de Barcelone sont le point de rencontres pour de nombreuses militantes et chercheuses qui soutiennent cet engagement.

Il est important de souligner que les féminismes islamiques représentent le premier discours féministe sur une base théologique à regrouper des femmes de milieux sociaux différents : « *Cette troisième vague féministe a renouvelé ses bases militantes. Les premières organisations se sont démocratisées et largement ouvertes aux classes moyennes voire populaires, et plus précisément à des groupes qui étaient restés en marge de la représentation sociale et politique, donc à des groupes minoritaires* » (Latte-Abdallah, 2010 b: 20).

Une autre originalité, les féminismes islamiques sont apparus dans un contexte de mondialisation et se sont caractérisés par une organisation à l'échelle mondiale à travers des rencontres, au Nord comme au Sud, et des échanges sur Internet (Nord-Nord, Nord-Sud, Sud-Sud et Sud-Nord).

Les féminismes islamiques se caractérisent ainsi par l'originalité de leur fondement théorique, leur organisation à l'échelle mondiale qui ne s'inscrit pas dans une dynamique unidirectionnelle Nord-Sud et par la diversité sociologique de ses militantes.

En déconstruisant certaines normes en vigueur dans d'autres organisations politiques militant pour le droit des femmes, les féminismes islamiques, dans leur diversité, peuvent être décrits comme « post-idéologiques », « post-islamiques » (Latte-Abdallah ; 2011), inspirés par les théories postmodernistes (Wadud ; 1999).

Les féminismes islamiques : troubles dans les frontières ?

Ces mouvements battent en brèche de nombreuses dichotomies et des lectures du monde binaires et réductrices. En effet, la frontière politique laïques / religieux est largement perméable dans la constitution de multiples mouvements. Certaines féministes laïques et islamiques travaillent ensemble et portent un message qui ne peut se cantonner dans un référent unique.

En Iran, mais aussi en Turquie, en Europe et aux Etats-Unis, on observe un rapprochement des féministes laïques et religieuses qui débattent ensemble des meilleurs outils pour lutter contre le patriarcat.

Ainsi, au Koweït, des militantes islamiques comme **Khadijah Al Mahmit** rejoignent le mouvement des féministes libérales pour revendiquer une plus grande représentation au Parlement et pour le droit de vote et d'éligibilité des femmes (voté au Parlement en 2005). Les féministes libérales profitent de l'engagement des militantes islamiques pour diversifier leurs stratégies et s'appuient désormais aussi sur des arguments religieux, en plus de la constitution du pays et des déclarations internationales.



Il existe aussi au sein de ces coalitions des questions qui divisent comme le port du voile (Al-Mughni ; 2010). Leur travail a ainsi diversifié les arguments de certains mouvements laïques. En effet, Women Living Under Muslim Laws (WLUML), créé en 1984, a pour objectif « *de briser l'isolation dans laquelle les femmes livrent leur combat, en créant et en renforçant les liens entre les femmes dans des pays musulmans et des communautés musulmanes et avec les groupes féministes et progressistes à travers le monde* » et « *de partager les informations et les analyses visant à démystifier les diverses sources de contrôle qui dominent la vie des femmes et favorisant les stratégies*

et les expériences de remise en cause de tous les moyens de contrôle » (www.wluml.org/fr/).

Ce réseau ancré dans une démarche laïque insiste sur la pluralité, l'autonomie et la diversité des opinions au sein de ses membres. Son objectif est la diffusion d'information et la mise à disposition d'un cadre pour encourager la réflexion sur les droits des femmes.

« Nous sommes un réseau : nous essaierons de promouvoir autant d'interactions que possible entre les individus, mais nous pensons ne pas pouvoir exclure du réseau ceux qui travaillent pour les droits des femmes à travers le monde musulman, quelque soit leur point de vue sur l'Islam ou sur la laïcité » (WLUML, 1997 : 275).

Si les membres du réseau s'appuient sur les traités internationaux et une approche laïque pour défendre les droits des femmes dans les pays musulmans, une réflexion est lancée sur l'Islam et les droits des femmes. Le réseau met en place un atelier sur « l'interprétation du Coran par les femmes » et publie ses actes en 1997 dans un ouvrage intitulé *For ourselves : Women reading the Qur'an* et publié en français, en 1998, sous le nom *Pour nous même : des femmes lisent le Coran*.

Ainsi, les convergences parfois brèves entre les militantes religieuses et laïques témoignent d'une diversification de stratégies pour lutter contre des discriminations de sexe.

Dans l'analyse de ces mouvements, les frontières Nord/Sud et Orient/Occident apparaissent également poreuses. Les concepts et les pratiques émergent au Nord comme au Sud. Les idées circulent et les militantes aussi.

Le rôle des converties comme **Amina Wadud** mais aussi des migrantes comme **Asma Barlas**, **Ziba Mir-Hosseini** et **Leila Ahmed** (respectivement du Pakistan, d'Iran et d'Egypte) vivant aujourd'hui au « Nord » (Etats-Unis et Angleterre, pour la plupart) est fondamental dans le développement des mouvements des féminismes islamiques. Ceux-ci déconstruisent l'idée d'un féminisme du Nord, laïque, universel, opposé à un féminisme du Sud, islamique, né des valeurs culturelles.



© Claudy Vouhé

Ces féministes islamiques rejettent ces frontières géographiques et théoriques et mettent en pratique la construction complexe d'un réseau mondial à l'heure où les femmes musulmanes souffrent largement d'une image passive dans le monde occidental. Les féminismes islamiques parviennent à débattre et créer des outils de revendication politique qui ont une résonance plus forte que celle des luttes des femmes revendiquant leurs droits à partir de la religion juive ou chrétienne.

En effet, des juives et chrétiennes (dont des catholiques, mais en majorité des protestantes) ont également dénoncé une interprétation patriarcale des écrits religieux. Ainsi, des femmes protestantes ont ouvert le chantier de la théologie féministe chrétienne en particulier dans le monde anglo-saxon depuis les années 1970.

Elles ont réinterrogé les textes en rendant plus visibles les actions des femmes dans l'histoire biblique. Ces recherches théologiques mettent en avant le rôle de Myriam, Rachel, Deborah dans l'Ancien testament mais aussi celle de Marie dans la vie de Jésus.

Elles remettent également en cause la figure masculine de Dieu et proposent de s'adresser au Dieu « père et mère » permettant d'intégrer la dualité de l'humanité (Dubesset ; 2007 : 26).

Mais ces débats théologiques n'ont pas soulevé d'engagement politique et social plus large ni encouragé à un travail aux côtés d'autres mouvements féministes ou sociaux.

De même, si un féminisme orthodoxe (se réclamant du mouvement de l'orthodoxie dans la religion juive) est revendiqué en Israël dans les années 1980 et connaît quelque succès, notamment l'accès des femmes à des postes religieux jusque là réservés aux hommes, « *les féministes religieuses ne cherchent pas particulièrement à s'intégrer à un mouvement plus large qui pourrait prendre de l'ampleur. De plus, les féministes religieuses sont souvent mal acceptées par des militantes laïques politisées qui combinent lutte des femmes et lutte contre l'oppression nationale des Palestiniens* » (Pouzol ; 2010 : 42).

Ces féministes orthodoxes juives israéliennes semblent isolées politiquement et elles n'élargissent pas leur contestation à d'autres formes de domination.

Certaines féminismes islamiques tentent de faire pression sur les gouvernements en place pour intégrer l'idée de justice sociale, qui ne se résume pas aux inégalités de genre.

Elles participent ainsi à la réflexion autour de la citoyenneté dans les pays musulmans. Dans la théorie du féminisme islamique, on retrouve la contestation d'autres formes de domination.

Amina Wadud soutient ainsi qu'« *Allah ne fait aucune distinction entre les individus quelque soit leur niveau de vie, leur nationalité, leur sexe ou leur contexte historique* » (Wadud ; 1999 : 37).

Alors que les grands systèmes idéologiques laïques comme religieux s'affaiblissent, ces militantes tentent de trouver une voie qui est ancrée dans le pragmatisme des modes d'action, dans l'héritage de différents mouvements féministes et dans la reconstruction permanente pour faire valoir leurs droits.

Il ne s'agit pas de surestimer l'efficacité de ces mouvements ni ses convergences avec les féministes laïques mais ils permettent de mettre en lumière les stratégies hybrides et les reformulations des revendications féministes vivant dans les mondes musulmans et/ou étant musulmanes.

« *Si ces lois sont des interprétations du Coran, cela signifie qu'on peut en discuter* »

Entretien avec Fatou Sow, coordinatrice du réseau international Femmes sous lois musulmanes (Women Living Under Muslim Laws, WLUML)



© Marie Devers

Quel est le positionnement politique du réseau international Femmes sous lois musulmanes (WLUML) ?

Fatou Sow : WLUML vise à renforcer les luttes individuelles et collectives des femmes pour l'égalité et leurs droits, surtout dans les contextes musulmans. Nous travaillons sur les lois, les coutumes et les réalités concrètes de la vie des femmes et sur les effets de ces lois et de l'interprétation des textes religieux sur la vie des femmes. Il faut savoir que les lois varient d'un pays à l'autre et que l'application du Coran est très distincte selon les endroits. Les pays créent des lois qu'ils disent être musulmanes mais qui ne font en fait qu'interpréter le Coran.

Or, si ces lois sont des interprétations, alors, pour nous, cela signifie qu'on peut en discuter. Une de nos principales missions est donc de faire connaître leurs droits aux femmes. Nous nous sommes en effet rendues compte qu'il n'y a pas une charia mais plusieurs charias. Il existe ainsi de grandes différences en fonction des pays sur des questions comme le droit de vote, l'adultère ou le viol.

Le Soudan, pays musulman qui applique la charia, estimait jusqu'à récemment qu'un homme ne pouvait être condamné de viol que si quatre témoins, hommes musulmans, juraient sur le Coran avoir été témoins du viol. Autrement dit, le viol était totalement impuni. D'autant que si la femme déposait une plainte mais était incapable de présenter de telles preuves, elle était alors accusée d'adultère et condamnée à cent coups de fouet, si elle n'était pas mariée, ou à la mort par lapidation, si elle était mariée.

Nous avons travaillé activement avec les femmes mobilisées sur le terrain pour faire réformer cette loi. Elles l'ont décortiquée et travaillé d'arrache pied pour obtenir la requalification du viol, en contournant la charia.

Quels sont les thèmes qui surgissent spécifiquement en ce moment en lien avec le contexte international ?

Fatou Sow : Le thème dont nous avons peu parlé au début, c'est la sexualité. Dans le monde musulman, on sait qu'il existe certaines difficultés à aborder ce thème.

Or, dernièrement, à WLUML, nous avons beaucoup insisté sur l'homosexualité, la sexualité transgenre et les autres formes de sexualités. Nous essayons de faire émerger des questions, de nous battre pour faire passer un message à travers des actions et échanges.

حوائيز زيير اش مسالم قوائيز

Women Living Under Muslim Laws

النساء في ظل قوائين المسلمين

Femmes sous lois musulmanes

Cela occasionne des débats très riches et mouvementés au sein même du réseau, d'ailleurs. En décembre, nous sortons justement un numéro spécial sur les sexualités.

Nous avons aussi beaucoup travaillé sur les violences à l'encontre des femmes et sur le retour en force des charias. Mais, évidemment, on a aussi été très sensibles aux printemps arabes et à la situation des femmes et à leurs droits dans les pays concernés. WLUML s'est beaucoup mobilisé ces derniers mois sur toutes ces questions.

Nous avons ainsi publié une déclaration sur la situation en Libye, sur nos inquiétudes liées au fait que le premier acte public du Comité national de transition de Libye a été de proclamer, le 23 octobre dernier, l'annulation d'un certain nombre de lois, pour les remplacer par la charia. Nous sommes très inquiètes pour les droits des femmes dans un tel contexte.

WLUML s'est aussi positionné très vite sur la situation en Egypte en envoyant une de nos membres au Caire pour voir ce qui se passait dès le début du mouvement. Nous avons également publié des communiqués et des déclarations.

Pour nous, il est très important de marteler qu'il ne faut absolument pas que les révolutions, qui étaient au départ populaires, fassent reculer les droits des femmes. Nous ne voulons pas que les droits déjà acquis ne finissent dans les pays où ont lieu les printemps arabes, qu'ils ne finissent par être bafoués, voire supprimés. Ou qu'il y ait carrément une réinstauration de la charia.

De la même manière, nous venons de nous mobiliser fortement pour dénoncer les agressions sexuelles commises en plein jour à l'encontre de deux journalistes, Mona Al-Tahtawy et Caroline Sinz, les 23 et 24 novembre dernier, place Tahrir. C'est inadmissible et nous avons publié une déclaration à ce sujet car c'est particulièrement alarmant et grave. De tels actes doivent être lourdement punis.

Entretien avec Fatou Sow, réalisé par Marie Devers

Étude de cas Iran : le féminisme islamique à l'œuvre et à l'épreuve...

L'Iran, l'un des pays de naissance des féminismes islamiques, est transformé depuis plus de vingt ans par l'action des féministes islamiques. Pendant ces vingt années d'expériences, elles ont connu des repositionnements stratégiques, des échecs mais aussi de grandes batailles politiques qui les ont fait connaître dans le pays et dans le monde entier. Les femmes ont acquis une place plus importante dans la société après la Révolution Islamique de 1979 et les transformations socio-économiques qui traversent l'Iran depuis plus de trente ans ancrent le pays dans les valeurs modernes. 70 % de la population est urbaine, le taux d'alphabétisation des filles de plus de 6 ans atteint 80%, le nombre moyen d'enfants par femme est de 2 (Kian, 2010) et les femmes représentent environ 60% des étudiants dans les universités.

Elles sont de plus en plus présentes et actives dans les espaces publics et elles investissent de nombreux domaines jusque-là largement dominés par une représentation masculine comme le sport (notamment l'escalade, le yoga, les sports de combat, le vélo), le cinéma et le théâtre. Certaines investissent les institutions officielles de la République Islamique et d'autres créent des espaces de contestation en dehors des structures gouvernementales.

Quelque soit leur engagement, les Iraniennes ont acquis des expériences pour se constituer en tant que sujet politique. En 1997, elles votent massivement pour le président élu Khatami, réformateur, qui défendait un dialogue d'ouverture, de démocratisation des institutions et de droits des femmes.

Si Khatami est élu en partie grâce aux votes des femmes, les réformes attendues ne sont jamais mises en place. Cependant, la période Khatami est marquée par une certaine liberté d'expression et une relative détente dans les réglementations de la sphère publique.

Les années 1990 représentent alors une opportunité importante pour les Iraniennes dans leurs engagements politiques (Mir Hussein ; 2002).

Né en 1906 avec la révolution constitutionnelle, le premier mouvement féministe en Iran a connu des expériences politiques diverses au cours du XXème siècle. Dans les années 1990, les militantes acquièrent les conditions nécessaires pour diffuser massivement leurs idées, notamment à travers la presse féministe. Elles jouent alors un rôle majeur dans la formulation des projets de société. Les féministes islamiques « *se positionnent contre la vision conservatrice, dominante au sein du régime islamique, fondée sur une analyse biologisante qui naturalise et essentialise les différences entre les sexes* » (Kian, 2010).

Les élections présidentielles de 2009 : terrain d'action des féministes iraniennes

Contre cette vision patriarcale et contre les ultra-conservateurs qui la défendent, les militantes islamiques se rapprochent des militantes laïques. Les élections présidentielles de 2009 représentent un tournant dans les mouvements des femmes en Iran par l'ampleur de leur coalition.

Plusieurs organisations et des militantes revendiquant l'égalité des droits humains en Iran ont saisi cette opportunité pour former une grande alliance appelée « Union des mouvements de femmes pour la présentation des revendications dans les élections » [Hamgarâyê jonbesh-e zanân baraye tarh-e motâlebât dar entekhâbât]. Pour la première fois, sept cent militantes et plus de quarante associations agissent ensemble pour apporter la question des femmes dans les débats précédant les élections. Les premières signataires de cette coalition ont une expérience et une légitimité politique nationale et internationale.

En effet, Shirin Ebadi, juriste et prix Nobel de la paix, Mehrangiz Kar, juriste, Shahla Sherkat, rédactrice en chef de la revue Zanân (Femmes, interdite à la publication depuis

2008), **Azam Taleghani**, journaliste et députée du premier parlement, **Elahe Koulai**, députée du sixième parlement, **Shadi Sadr**, juriste, **Mansoureh Shojaei**, rédactrice du site Mardesse feministi /Feminist School, jouent un rôle fondamental dans les mouvements des droits des femmes en Iran.



Exemplaires du Journal Zanân

Certaines peuvent être associées aux mouvements du féminisme islamique iranien comme **Azam Taleghani**, **Shahla Sherkat** et d'autres s'inscrivent dans une démarche laïque comme **Mansoureh Shojaei**. Comme elles le revendiquent dans leurs tracts mis à disposition sur internet, ces femmes viennent de structures différentes : ONG, syndicats, politique institutionnelle, campagnes pour la promotion des droits des femmes et engagement individuel.

Elles sont issues de formations politiques différentes : réformistes, conservatrices modérées et laïques. L'objectif de ce rassemblement hétérogène, sans étiquette politique autre que celle de militantes pour les droits des femmes, est d'apporter dans le débat des élections leurs revendications quant à la situation des femmes en Iran. Sans soutenir un candidat à l'élection présidentielle, elles présentent deux mesures clés pour réduire les inégalités sociales, économiques et législatives qui pèsent sur les femmes en Iran.

Premièrement, elles appellent le futur président de la République Islamique d'Iran à signer la Convention sur l'Élimination de toutes

formes de Discrimination à l'Encontre des Femmes (CEDEF / CEDAW) sans réserve. Alors que cette convention est présentée au sixième parlement pendant la présidence du réformateur Khatami et ratifiée par les députées, elle a été rejetée par le Conseil des Gardiens. Deuxièmement, elles encouragent à supprimer les lois institutionnalisant les discriminations envers les femmes, en particulier les articles 19, 20, 21 et 115 de la Constitution. Ces lois attribuent exclusivement à l'homme le droit de la direction religieuse et juridique de la société et maintiennent l'ambiguïté concernant la direction politique. L'une des conditions préalables pour accéder à la fonction présidentielle est décrite dans l'article 115 de la Constitution par le terme *rajol* qui désigne un homme ou une personnalité reconnue. Or, les militantes réclament une clarification de cette définition et rejettent la lecture androcentrique.

L'objectif de ce mouvement est d'inciter le prochain président, quelle que soit son appartenance politique et ses soutiens dans la population, à s'engager dans le respect du principe d'égalité entre les sexes. Cette coalition de femmes souhaite sensibiliser l'électorat aux questions des femmes en diversifiant le discours patriarcal contrôlé par l'Etat, rapprocher les débats des besoins et attentes de la société civile mais aussi confronter les autorités et les dirigeants politiques à leurs responsabilités envers les citoyens, en particulier les plus défavorisés. Enfin, en tant que mouvement ayant subi des répressions particulièrement fortes lors du mandat d'Ahmadinejad, ces militantes réaffirment leur engagement politique malgré le harcèlement dont certaines ont été victimes. Elles revendiqueront publiquement que la démocratie ne pourra pas se faire sans la reconnaissance d'une égalité femme-homme. C'est donc dans un double mouvement de critique et de légitimation du système politique en place qu'elles définissent leur rôle en tant qu'actrices de la société civile. Ce mouvement s'inscrit dans la continuité des débats depuis quelques années maintenant au sein des organisations féminines. Des magazines comme Zanân [Femmes] ont médiatisé ce rapprochement entre le mouvement des militantes islamiques et le mouvement des féministes laïques.

L'Union du mouvement des femmes créée pendant la campagne électorale est née de ces connections féministes et de ce consensus politique.

Azam Taleghani symbolise peut-être le mieux ce déplacement politique des fidèles du régime vers le mouvement des femmes plus hétérogène, critique et pour une réforme législative. Emprisonnée en 1975 par le Shah et torturée pour ses activités d'opposition, elle participe activement à la révolution. Après la mise en place de la République Islamique, elle crée l'Association Islamique des Femmes, publie le journal Hajar et devient députée.

Elle justifie sa candidature à l'élection présidentielle de 2001 par son dévouement à la République Islamique et à l'Islam. Disqualifiée par le conseil des Gardiens, elle se concentre ces dernières années sur l'enseignement religieux. Elle ne se représente pas en 2009 mais participe activement à l'Union du Mouvement des Femmes. Plus le pouvoir se radicalise, plus les militantes réformistes se rapprochent des mouvements de contestation plus radicale.

Les militantes féministes islamiques comme laïques sont soumises à la censure, aux menaces et aux emprisonnements. La répression que les militantes subissent après l'auto-proclamation d'Ahmadinejad n'est à la hauteur que de l'enjeu qu'elles représentent : la fin d'une ère de radicalisation du régime.

La situation actuelle réside dans une contradiction qui montre la complexité des rapports entre la société iranienne et le pouvoir : les droits des femmes et les revendications féministes n'ont jamais été aussi présents dans les débats politiques alors que le régime actuel se démarque par son radicalisme, la censure de l'expression politique et la répression. Si les élections présidentielles de 2009 témoignent de la diffusion des discours féministes dans les sphères politiques officielles, cette « banalisation » est rendue possible par les efforts continus des militantes iraniennes qui élargissent leurs appuis, diversifient leur mode d'expression et consolident leurs discours politiques afin de résister à un régime ultra-conservateur.

Ce bulletin a été rédigé par **Lucia Direnberger**, membre de l'Association Genre en Action, avec le soutien d'un comité de réflexion sur le lien entre religion et genre. Ce comité de réflexion est composé de Béatrice Borghino, Marie Devers, Latifa El Bouhsini, Elisabeth Hofmann, Marie-Lise Semblat, Claudy Vouhé, Rosie Westerveld.

Lucia Direnberger est doctorante en sociologie politique à l'Université Paris Diderot, au CEDREF. Elle mène actuellement des recherches sur les thématiques de « genre et citoyenneté politique » en Iran et au Tadjikistan. Elle s'intéresse particulièrement aux mouvements féministes, aux représentations de genre dans les constructions nationales, à la participation des femmes en politique.

Les précédents bulletins thématiques publiés par Genre en Action sont disponibles sur le site Internet de Genre en Action : <http://www.genreenaction.net/spip.php?rubrique30>



Genre en Action

Le Réseau Genre en Action soutient la prise en compte du genre dans le développement dans tous les pays francophones. **Genre en Action** agit en faveur de :

- L'élimination de toutes les discriminations et inégalités à l'encontre des femmes
- La transformation sociale et l'accès égal aux droits, ressources et opportunités
- L'égalité des femmes et des hommes par un empowerment individuel et collectif
- Des politiques et programmes équitables qui contribuent à la justice sociale, à l'égalité des femmes et des hommes et au développement socialement durable.

Ce bulletin a été mis en page par Marie Devers, coordinatrice de Genre en Action.

NOTES DE RÉFÉRENCE

1) Margot Badran est chercheuse associée au Centre Prince Alwaleed bin Talal pour l'entente islamo-chrétienne, Georgetown University, ainsi qu'au Centre international Woodrow Wilson à Washington. Ses travaux sont consacrés à l'histoire des féminismes dans les sociétés musulmanes, aux nouvelles exégèses du Coran fondées sur la question du genre et aux problématiques autour du féminisme islamique, des droits humains et de l'Islam et de la question du rapport de l'Islam à l'Occident. Elle a notamment écrit *Feminism in Islam : Secular and Religious Convergences* (Oxford), Oneworld Publications, 2009.

2) Miriam Cooke est professeure de littérature et de civilisation arabe à Duke University. Elle a notamment publié *Nazira Zeineddine : A pioneer of Islamic feminism*. Oneworld Publication, 2010. Spécialiste des récits des femmes en tant de guerre dans le monde arabe, elle s'intéresse aussi à l'histoire du féminisme islamique et à son émergence dans les pays arabes.

3) Azadeh Kian est professeure de sociologie, directrice du Centre d'enseignement, de documentation et de la recherche pour les études féministes à l'Université Paris 7-Diderot et chercheuse au laboratoire Mondes iranien et indien (CNRS). Elle est notamment l'auteure de *Les femmes iraniennes entre Islam, Etat et famille*, Paris, Editions Maisonneuve et Larose 2002 et *Famille et mutations sociopolitiques : l'approche culturaliste à l'épreuve* (en collaboration avec Marie Ladier-Fouladi, Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme, 2005).

4) Sisters in Islam est devenue officiellement une organisation non gouvernementale en 1993 et son objectif est de lutter contre les injustices et les discriminations subies par les femmes musulmanes dans les tribunaux régis par les lois de la charia. Ses actions se sont diversifiées et cette organisation développe des structures et une approche basée sur le Coran pour défendre les droits des femmes.

5) Ziba Mi-Hosseini est anthropologue. Elle a notamment travaillé sur les mouvements de femmes en Iran. *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

6) Mernissi ; 2010 :17. Ces références sont extraites de la deuxième édition de l'ouvrage publié en 1987 puis 2010.

7) L'imam Boukhari, né à Boukhara dans la région perse du Khorasan, a répertorié au IXème siècle dans son ouvrage *Sahih des hadiths « authentifiés »*, c'est-à-dire reconnu comme la parole du prophète.

8) Wadud ; 1999 : 95. Ces citations sont extraites de la deuxième édition de l'ouvrage publié en 1992 puis 1999.

9) Zanân, numéro 1, 1992.

10) Zanân, numéro 140, Bahman 1385, Janvier-février 2006.

11) Barlas, 2010 : 3. Les références citées sont extraites de la sixième édition de l'ouvrage initialement publié en 2002.

BIBLIOGRAPHIE

Margot Badran, 2010, « An historical Overview of Conferences on Islamic Feminism... News Challenges », dans Stéphanie Latte Abdallah, « Les féminismes islamiques », 33-39.
« Feminists, Islam, and Nation », Princeton University Press, Princeton, 1995.

Asma Barlas, 2002, « Believing Women » in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, University of Texas Press, Austin.

Miriam Cooke, « Critique multiple : Les stratégies rhétoriques féministes islamiques », L'Homme et la société, 2005/4, N°158, p. 169-190.

Mathilde Dubesset, « Femmes, féminismes, christianisme », pg 19-27 dans Valentine Moghadam (sous la dir. de) Existe-t-il un féminisme musulman ?, L'Harmattan, Paris, 2007.

Nikkie R. Keddie, « Women in the Middle East », Princeton University Press, Princeton, 2007

Azadeh Kian, 2010, « Le féminisme islamique en Iran : nouvelle forme d'assujettissement ou émergence de sujets agissant ? », Critique Internationale, n°46.

Azadeh Kian, 2010, « Genre et perspectives post/décoloniales », Les Cahiers du CEDREF, Paris, 2010, pp.7-17.

Stéphanie Latte Abdallah, 2010 (a), « Les féminismes islamiques au tournant du XXI^e siècle », dans Stéphanie Latte Abdallah (sous la dir. de), « Les féminismes islamiques », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranées, Aix-En-Provence.

Stéphanie Latte Abdallah, 2010 (b), « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », Critique internationale, n°46.

Fatema Mernissi, 1987 (réédition 2010), Le Harem politique. Le Prophète et les femmes, Editions Albin Michel, Paris.

Valerie Pouzol, 2010, « Entre silence et fracas : émergence et affirmation des luttes féministes dans les communautés juives orthodoxes en Israël (1970-2009), Le Mouvement Social.

Norhayati Kaprawi, 2007, « Promouvoir les droits de la femme en s'engageant dans le Coran : l'expérience de Sisters in Islam » dans Existe-t-il un féminisme musulman ?, L'Harmattan, Paris.

Amina Wadud, 1999 (first published in 1992), Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's perspective, Oxford University Press, New York.

Women Living Under Muslim Laws, 1998, Pour nous même : des femmes lisent le Coran, publié par Femmes sous lois musulmanes.

Ziba Mir-Hosseini, « Conservative - Reformist Conflict over Women's Rights in Iran », International Journal of Politics, Culture, and Society, Vol. 16, NO. 1, Fall 2002, pp. 37-53.

**Genre en Action
LAM - IEP de Bordeaux
11 Allée Ausone
33607 Pessac Cedex
FRANCE**

coordination@genreaction.net

www.genreaction.net

Page de couverture
et dernière page
© Marie Devers

